

# ハーバーマスの協同的翻訳論の射程

——仏教の社会倫理に即して——

大 窪 善 人

## 〔抄 録〕

2005年に公刊された『自然主義と宗教の間』の中で、ハーバーマスは現代社会における宗教の復活を念頭に、民主的立憲国家における世俗と宗教の位置づけの問い直しを迫った。ハーバーマスは公的領域から宗教を厳格に排除しようとする世俗主義とは袂を分かち、宗教的市民の政治的参加を積極的に認める「ポスト世俗化」論を提唱する。世俗的市民と宗教的市民とが協力して政治的な意思決定を行う場合に鍵となるのが「協同的翻訳」である。本稿では協同的翻訳が、宗教一般ではなくキリスト教、啓示宗教を念頭に置いたものであるという問題点を指摘した上で、しかしその問題は「信と知」の観点から捉えた場合に解決できるのではないかということを、仏教の社会倫理に即して論じる。

キーワード 協同的翻訳, 制度的翻訳条件, 信と知, 世界宗教, 正法

## は じ め に

J. ハーバーマスが2005年に公刊した『自然主義と宗教の間』に収められている「公共圏における宗教」の一章は、宗教をテーマとして、現代の世俗化した市民社会の中で宗教が果たすべき公共的役割とそれを実現するための前提条件について積極的に論じた論文である。その中でハーバーマスは「協同的翻訳」にかんする議論を展開し、公共圏において宗教的市民が果たす役割について指摘する。ところで、こうした宗教にかんする議論は、単に理論的な水準にのみとどまるものではない。たしかに、普遍的な理論構築を目指すハーバーマスの社会理論という観点からすれば、ハーバーマスが彼自身これまでほとんど言及してこなかった宗教の領域に踏み入ることは、よりいっそうの理論的發展を進めることを意味する。しかし、他方でそれとは独立して、理論と現実の社会的動向との対応関係について踏まえておくことも重要である。第1節ではハーバーマスによる現代の時代診断を踏まえた上で、民主的法治国家における宗

教の公共的役割、世俗的市民と宗教的市民による協同的翻訳の議論を概観し、若干の問題点について指摘する。第2節以降では、仏教の社会倫理との対質を通じて、ハーバーマスが主張する協同的翻訳の限界と可能性を論じる。

## 1. 公共圏における宗教

ウェーバー以来、「世界の魔術からの解放」や一般に「宗教の衰退ないし消滅」として定式化される、いわゆる「世俗化論」が説得力を誇示してきた。周知のように、今日では世俗化論は様々な批判にさらされており、宗教の影響力の衰退という議論を留保なく前提とすることはできない。むしろ、現実の社会的動向を踏まえれば、「宗教の復活」をも見てとることができるからである。

ハーバーマスはこうした状況について「ポスト世俗化社会」という概念によって議論してきている。端的に言えば、それは、世俗化を経た社会において、なおも宗教的共同体（*religiöser Gemeinschaften*）や信仰を持った市民が存続し続けているという状況を前提とするということである<sup>(1)</sup>。「公共圏における宗教」の中で「宗教の復活」を指し示す実際の現象としてまずハーバーマスが引き合いに出す事例は、中東、あるいはアフリカ、東南アジア、インドで生じている様々な宗教的ファンダメンタリズムである<sup>(2)</sup>。1979年のイラン革命、そしてなにより2001年の米国の同時多発テロの発生は、宗教の影響力がいまなお健在であることを印象づけた。ここで注意したいのは、ハーバーマスが宗教的ファンダメンタリズムの台頭を、ハンチントンの「文明の衝突」のような図式においてではなく、非西洋世界における急速な資本主義的近代化やそれにより生じる文化的不均衡を伴う暴力的植民地化や脱植民地化の失敗の帰結として把握していることである<sup>(3)</sup>。つまり、宗教的ファンダメンタリズムの勢力の拡大は、近代社会の外部で生じている事態ではなく、むしろ、その内部におけるコンフリクトという観点で捉えられているのである。

さらに、もう一つの事例として挙げられるのが、西洋社会の中心の一つであるアメリカにおける、宗教右派の政治的影響力の拡大や信仰を持った市民が依然高い割合で存在し続けてきているという事実である<sup>(4)</sup>。それは性的マイノリティの処遇や妊娠中絶、死刑制度の是非といった政治的争点にも影響を及ぼしている。ハーバーマスはこうした事例を、政治的世論状況の徴候的先鋭化（*symptomatische Zuspitzung*）として位置づける。「宗教の復活」が生じているかどうかということについて異論の余地があるとしても<sup>(5)</sup>、それを示す証拠自体は疑うことができないというのが、ハーバーマスの議論が依拠するところである。こうした観点からみれば、世俗的な「西洋合理主義」という普遍史的理念は、いまやヨーロッパのみの本当に唯一の道（*Sonderweg*）<sup>(6)</sup>として現れてくるという。こうした認識がハーバーマスのポスト世俗化論の背景をなしている。そこでとりわけ問題となってくるのは、宗教の政治的な役割の変化と

それに伴い世俗社会に要求される対応についてである。

この書において、ハーバーマスが想定に置いている政治制度は民主的立憲国家 (*demokratischer Verfassungsstaat*) である。もちろん、民主的立憲国家は、宗教的な世界像 (*Weltbild*) が崩壊し、宗教が国家権力の正統化の根拠として通用しなくなった代わりに、万人に平等にアクセス可能であるような、開かれた世俗的根拠にもとづいて形成されている。その意味で民主的立憲国家には「世界観的な中立化 (*weltanschauliche Neutralisierung*)」の原理が保障されていなければならない。しかし、他方でハーバーマスは、彼が信教の自由 (*Religionsfreiheit*) の政治的な先導者 (*Schrittmacher*) として位置づける合衆国憲法修正第一条を引用しながら、その条文の制定は世俗主義 (*Laizismus*) の勝利を意味するわけではないと主張する<sup>(7)</sup>。たしかに、周知のように、近代の自由主義の伝統は、中世の宗教的な束縛にたいする解放という由来をもっているために、近代諸国の憲法上の政教分離の原則 (*Trennung von Kirche und Staat*) の規定にみられるような、宗教の公的領域、とくに政治的領域への進入に対する厳格な規制へと結びつく。しかし、合衆国憲法における信教の自由は、他者の信教の自由を相互に尊重することであるという、より積極的な意味において理解されてきたと指摘する<sup>(8)</sup>。ハーバーマスがポスト世俗化社会において理想とする民主的立憲国家では、異なる信仰を持った、あるいは世俗的な市民同士が国家公民 (*Staatsbürgern*) として、つまり、政治的共同体の平等な仲間として、参加することが期待されているのである。そこで、その前提として、民主的意見・意思形成の熟議的に構成された手続きが、そして、その先に宗教的、世俗的市民の協同作業としての「協同的翻訳」の前提条件が要請されることとなる。

ハーバーマスによれば、世俗化した国家では、政治的支配行使は非宗教的な基盤へと置き換えられなければならない、また、それと同時に、民主的憲法は、国家権力の世界観的な中立化によって生み出された正統化の空隙 (*Legitimationslücke*) を埋めなければならない<sup>(9)</sup>。つまり、それまで宗教的、世界観的な根拠によって正統化されていた部分は世俗的な手続きに置き換えられるのである。かかる手続きは以下の二つの要素から導き出される。(1) 法律の名宛人が同時にその法律の起草者であると理解できることを保証するような、市民の平等な政治参加 (2) 討論によって制御される論争形式という、認知的 (*epistemische*) 次元、である<sup>(10)</sup>。一つ目の要素では国家公民同士の自律性の保障という観点が、二つ目の要素では議論の成果の理性的な受容可能性という観点が、それぞれかわっている。この二つの条件が満たされることによって初めて民主的な決定はその正統性を得ることができる。ところで、先にハーバーマスの立場は世俗主義とは一線を画するものであると述べておいた。しかし、それは当然のことながら、安易に自然や宗教ならびに形而上学的世界像を呼び戻すような反理性主義的な立場とも異なっている。ハーバーマスのこれまで一貫してとってきた「ポスト形而上学的思考 (*nachmetaphysisches Denken*)」という哲学的立場からすれば、彼が世俗の側に立脚す

ることは論を俟たない。しかし、それにもかかわらず、ポスト世俗化社会という段階においては、公共圏の中での宗教的市民の活動が積極的に期待されるのである。

それでは、宗教的市民に期待される活動とはどのような形態でなされるものであろうか。ハーバーマスは、ロールズの政治理論（ないしはその異論について）を批判的に検討しながら明らかにする。端的に言えば、ロールズの議論とは異なり、ハーバーマスは宗教的な発言に公共的な理性を認めるのである。ロールズの場合、政教分離の厳格な適用という世俗主義的な立場とは異なり、宗教の公共的な議論への参加の機会を一応認めてはいる。しかしその際に、宗教的な教義や信仰にもとづく議論は、非公共的理性（*nonpublic reason*）として扱われるにすぎない。ロールズが政治的議論の中において公共的理性（*public reason*）の担い手として認めるのは、政治家や官僚といった統治にかかわる当事者のみであり、宗教団体は、大学や学会、職業的団体とともに、非公共的理性の側に位置づけられている<sup>(11)</sup>。宗教団体は公共的な政治文化に対する「背景的文化」を提供するようなものにすぎないのである。宗教に注目して見る限り、ここには公共的領域における宗教にたいする世俗的な価値の優位をみてとることができる。

それにたいしてハーバーマスは世俗と宗教との関係についてより構成的な見解をもっているように思われる。まず、ハーバーマスによれば、リベラルな国家は、宗教と政治との不可欠な制度的分離を、宗教的市民にたいする不当な要求であるような精神的、心理的な重荷に変えてはならないとする<sup>(12)</sup>。ここでは政教分離原則ないし信教の自由についての解釈が問題となっており、その背景には、宗教的な勢力の存続というポスト世俗化社会の現実的時代診断の前提がある。つまり、世俗的な国家権力が、なおも生き続けている宗教的な市民を公共的な議論の場から排除するかどうかということにかかわる問題である。だが、同時にもうひとつ重要な要素としては、宗教的信仰がもつ特有の性格である、とハーバーマスがみなす点が関係している。ハーバーマスがみるところ、宗教的市民にとって信仰は、「単に教義や信仰の内容ではなく、信仰者の全生活が遂行的に供給するエネルギー源」<sup>(13)</sup>である。その一方で、国家権力が一般的なリベラルな原則を貫徹しようとすれば、宗教的市民は、政治的な議論において自らの宗教的な信仰の確信（*Überzeugungen*）にもとづいた言語を、世俗的な言葉に置き換えなければならない。しかし、それは当然、宗教的市民の側に一方的に過大な負荷を強いることにもなる。ここには、宗教的市民が、自らの宗教的世界像と結びついた実存と認識や主張とを分離することができない、あるいは、宗教的な単一言語の他には表現の方法をもっていない、ということが想定されている。

さて、こうした問題に対してハーバーマスは、国家と公共圏とのあいだに、いわばフィルターを設けることを提案する。公共圏における組織や市民の態度決定にまで政教分離の原則を適用することは、世俗化の過剰な一般化であるという<sup>(14)</sup>。むしろ、公共圏を政教分離の原則の適用範囲から取り除くことで、国家による政治的支配行使の世界観的中立化の原則を保障しな

がら、なおかつ宗教的市民の政治的参加をも排除しないという課題に挑戦する。すなわち、「議会、裁判所、省庁、行政機関からインフォーマルな公共圏を分かち制度的な敷居 (Schwelle) の向こうでは、世俗的な理由のみが意味をもつということを、あらゆる人が認め、受け入れなければならない。」<sup>(15)</sup> 逆に言えば、インフォーマルな政治的公共圏においては、宗教的市民が自らの信仰的確信にもとづいて、政治的な議論にかんして宗教的な言語で表現することが認められるのである。それによって政教分離の原則に抵触することなく、宗教的市民の政治参加を受容することができる。それがハーバーマスが主張する「制度的翻訳条件 (institutioneller Übersetzungsvorbehalt)」<sup>(16)</sup> である。この条件のもとでは、先に述べたような、宗教的市民に課せられる、公的な領域における実存的な分裂という事態に見舞われずに済むという利点がある<sup>(17)</sup>。そして、宗教的市民は、この制度的翻訳条件を認める限りにおいて、他の市民との協同的な翻訳作業によって、自らを立法過程の参加者として理解することができるのである<sup>(18)</sup>。これが、民主的立憲国家が満たすべき知的 (kognitive) 前提であると主張されるものの中核である。

この翻訳条件について重要な点は、そしてそこがロールズの議論とは大きく異なることなのだが、それが宗教的市民と世俗的市民とのあいだの協同 (Kooperartion) によって実行されるということである。つまりそれは、翻訳作業にかかわる負荷がもっぱら宗教的市民の側のみに非対称に押し付けられるものではなく、むしろ、非宗教的市民と協同して取り組む課題であると理解するということである<sup>(19)</sup>。また、その際に、ここで注意しておきたいことは、協同的翻訳の要請の根拠となっているのは、先に述べたような宗教的市民がもつ事情だけではなく、世俗の側もまたその作業を必要としているというハーバーマスの認識である。リベラルな民主的国家が信仰をもった人々と宗教的共同体が政治的な意見を述べることについての意欲を挫いてはならない理由は、世俗的社会が、それらなしには、意味付与の有意義な資源から切断されるのかどうかかわからないから、である<sup>(20)</sup>。この中にハーバーマスが標榜するポスト形而上学的思考がもつ不可知論的 (agnostisch) な性格を読み取ることは難しくない。つまり、一見十全に思われる世俗的理性の側も、宗教的伝統を一切排除したかたちで、理性が理性のみによって存立しうるのかどうかということについての判断を、自らの可謬主義的態度から、差し控えるのである。

また、他の理由としては、宗教的な表現 (Äußerung) がもつ、直感の再認識の作用、とりわけ道徳的な問題にかんして発揮される特別な言明力 (eine besondere Artikulationskraft) を挙げている<sup>(21)</sup>。そうした宗教がもつ潜在力が、宗教的な見解を政治的な問題のありうるべき真理内容の候補とするのであり<sup>(22)</sup>、そのときに、宗教的市民が確信する真理内容は、「特定の宗教共同体の語彙 (Vokabular) から普遍的 (allgemein) にアクセス可能な言語へと翻訳」<sup>(23)</sup> されることが可能となるのである。

翻訳の成功としてハーバーマスが引き合いに出す例は、「神は自らの像のように人を創造さ

れた」という聖書の記述である<sup>(24)</sup>。遺伝子技術の発展によって引き起こされる倫理的な問題にかんして、多くの論者がいまなお聖書の創世記の記述に立ち戻ることを指摘しながら、その記述から人間の自己道具化ないし自己客体化、人間的自然の破壊という問題を含意として引き出すことが可能であると主張する。そして、宗教的市民と世俗的市民との協同的翻訳によって、普遍的にアクセス可能な「論拠（Argumente）」というものが現れてくるのである<sup>(25)</sup>。しかし、これを単に世俗的市民、宗教的市民それぞれがもつ「理由（Glünde）」を折衷させたもの、ないしは妥協の産物だというふうに理解してはならない。むしろ、翻訳によって得られた「論拠」とは、双方の市民それぞれが依拠している「理由」から、協同の作業を通じて構成的に導出された、よりよき理由にはかならない。つまり、その意味でかかる「論拠」は、翻訳以前の「理由」よりも、よりいっそうの普遍的妥当性を獲得することになる。

このハーバーマスの協同的翻訳の可能性と必要性にかんする議論は、彼が唱える進化論的な社会理論（evolutionäre Gesellschaftstheorien）と歴史的な事象とによって裏打ちされる。ハーバーマスのみところでは、前述の協同的翻訳が成功するかどうかは、世俗的市民と宗教的市民が、民主的立憲国家が成立するための知的前提を共有することができるかどうかにかかっている。そのためには双方にそれぞれ意識の転換という負荷が課せられることとなる。まず、世俗的市民にたいしては、宗教や信仰の一切を排除するような世俗主義的なメンタリティは見直される必要があると論じる<sup>(26)</sup>。他方、宗教的市民にたいしては、宗教の多元主義を前提とした異なる宗教や世界観との共存、科学的専門家による知識の独占、実定法と世俗的な普遍主義的道德、にたいする知的な態度を獲得しなければならないとされる<sup>(27)</sup>。ハーバーマスによれば、こうしたメンタリティの転換によってはじめて、世俗的市民と宗教的市民、それに異なる信仰を持った市民同士の共存が可能になるのである。

しかしながら、そこで疑問として浮かび上がるのは、ハーバーマスの宗教理解を前提とすれば、世界像や絶対的な真理の要求をはじめとする包括的教義と結びついた宗教的市民のメンタリティの転換はいかにして可能となるのかということである。世俗的市民のメンタリティの転換（ここで念頭に置かれているのはポスト形而上学的思考である）に比べて、宗教的市民のそれの方がより過大な要求のようにも思われる。この疑問にたいしてハーバーマスは宗教改革と啓蒙主義の時代に生じた宗教意識の転換という歴史的事実を引き合いに出す<sup>(28)</sup>。ハーバーマスによれば、宗教意識も、「近代化された信仰（modernisierter Glaube）」として、世俗的な意識と平行して生き残ってきたのである。そして、さらにその流れは「キリスト教のヘレニズム化」、すなわち、ギリシャ哲学との接触によって「神話から論理へ（vom Mythos zum Logos）」と転回したキリスト教におけるメンタリティの変化にまで遡ることができるものである<sup>(29)</sup>。また、理論的には、近代の中で発展してきた宗教的信仰という観点からみれば、信仰と世俗的理性との区別を等閑に付すことはもちろんできないが、しかし、相互に結びつきをまったく欠いたものであると理解することもまた合理的ではないだろう。ハーバーマスに即し

ていえば、これらは世俗的市民と宗教的市民とのあいだの「相互補完的な学習過程」(komplementärer Lernprozessen)として捉えられるのである<sup>(30)</sup>。

ここまでハーバーマスの協同的翻訳論を概観してきたが、それにたいしてまったく異論が寄せられていないわけではない。むしろ極めて論争的なテーマである。C. テイラーはハーバーマスとの討論の中で、宗教を特別に位置づけることにかんして批判を行っている。テイラーに言わせれば、キリスト教やイスラーム教、ユダヤ教のような宗教が、国家の中立性の上で問題があるとするならば、それはカント主義やマルクス主義、功利主義のような思想にも同じことが当てはまるという<sup>(31)</sup>。テイラーとハーバーマスの討論について深くは立ち入るつもりはないが、ここで重要なことは、テイラーのこの異論から、宗教の特徴を浮かび上がらせようということである。ここではハーバーマスによる直接の回答とはやや別の角度から光を当ててみたい。

ハーバーマスにとっての宗教にかんする、テイラーの言うところの、ある種の特別扱いには、ハーバーマス自身の宗教理解がかかわっている。ハーバーマスが宗教をそれ以外の世俗的な思想から区別する理由を端的に表現するなら、それは、宗教が信(Glauben)の領域に属するからだろう。ハーバーマスによれば、宗教的な信仰の確信は、「不可謬の啓示の真理」や「不可侵の核心」といった教義的権威と結びつくという<sup>(32)</sup>。もちろんそうした特徴は、彼が主張する「学習過程」の中で緩和されうるものではある。しかしながら、公共的討議において知的な理由を掲げる者同士の対立と、知的な理由と信仰の確信にもとづく理由を掲げる者、および、信仰の確信にもとづく理由を掲げる者同士が対立する場合とが異なるのは、信仰の確信に依拠する側が、なおも途方もなく(abgründig)、不透明な核心(der opake Kern)<sup>(33)</sup>を残している、という性格の違いにもとづいているためである。その結果として、信仰の確信は、ハーバーマスがいうように、世俗的な生活志向(Lebensorientierungen)やそうした世界観ならば避けられないような、留保なき討議的な究明(Erörterung)を免れているという、論証上の特別な地位を認められているのである<sup>(34)</sup>。

ハーバーマスのこうした抽象的な観点から宗教を捉えるなら、宗教と世俗との関係は「信と知(Glauben und Wissen)」との関係という観点へと移行させることができる。問題を信と知へと置き換える狙いは、宗教と世俗との関係のある種の核心部分を引き出すことができると考えるからである。歴史的にみれば、信と知の区別は、西洋においては、トマス・アクィナスの体系化された神学にみられるような中世における信と知の調和的關係から、近代以降の両者の決定的な対立の開始といった文脈で理解することができるだろう。周知のように、コペルニクスやガリレオによってもたらされた論争は両者の対立の最たるものであろう。また、ドイツ哲学においては、ヘーゲルの宗教哲学の書に『信と知』という表題がつけられているように、両者の関係をいかにして理念的な調和に導くのかというのが、論争的なテーマとなったのである。そもそも、いわゆるドイツ観念論自体、キリスト教(ただしプロテスタント的なキリスト

教）と分かちがたく結びついたものであったといってもあながち言い過ぎではないだろう<sup>(35)</sup>。しかしながら、信と知の由来は、キリスト教以前の世界宗教が誕生した時代にまで遡ることができるものである。

ところで、ハーバーマスが理解する宗教の概念もこうしたヨーロッパの哲学的伝統の中にあることは強調されてよい。ハーバーマスは言明こそしていないものの、彼が宗教と言った場合のそれとは、端的にいえばキリスト教のことを指していると考えて差し支えないように思われる。たとえば、ハーバーマスが挙げる「不可謬の啓示の真理」という特徴は、なるほど有神教的宗教であるキリスト教には少なくとも当てはまるだろうが、それ以外の種類の宗教をも含んで、一般的に言えるものであるかどうかは十分に明らかにされておらず、検討が必要だろう。ところで、その問題は、彼が念頭に置く社会がヨーロッパとアメリカであることと決して無関係ではないとも思われる。そうした観点から、ハーバーマスの「公共圏における宗教」をあらためて捉え返せば、それは、実質的にはヨーロッパの世俗社会とキリスト教的信仰とのあいだの問題について論じているのではないかという疑念が生じうる。さらに、もしこの疑念が的を射たものであるとすれば、ハーバーマスの公共圏における宗教の議論は著しくその射程を限定されることになりはしないだろうか。しかしながら、ここでは、ハーバーマスのこの議論について、より広範囲をカバーする可能性をもっていると解釈したい。なぜなら、彼の社会理論の構想にもとづけば、民主的立憲国家の理念は、その正統化において普遍的な妥当性要求を掲げているからである。ハーバーマスの「未完のプロジェクト」という理念にのっとれば、現実の状況を乗り越える討議の可能性は、つねに他者にたいして開かれていなければならない。

議論の手がかりはすでに与えられている。ハーバーマスは、ポスト形而上学的な思考は西洋の形而上学の遺産とのみ関係しているわけではないと主張する<sup>(36)</sup>。その際に鍵となるのが「枢軸時代」という概念である。周知のように、枢軸時代概念は、紀元前 800 年頃から紀元前 200 年にかけて起こった世界史的な事象を指すものとして、ヤスパースによって提唱された。この時期に、世界宗教や諸哲学の誕生、発生をはじめとして、人類の精神の変革が同時に生じたのである。そして、西洋のキリスト教的伝統は、この「軸の時代」に連なるような、ヒンドゥー教や仏教、儒教、道教、イスラーム教、ユダヤ教といった多様な宗教、哲学と並行して発展してきた<sup>(37)</sup>という事実を見逃してはならない。ところが、ハーバーマスは世界宗教や枢軸時代について、「公共圏における宗教」において、若干の言及のほかには十分に論じてはいない。次節では、世界宗教のひとつである仏教の社会倫理である正法論に即してハーバーマスの宗教論、協同的翻訳論の射程を推し測ろう。ハーバーマスの構想する社会理論の理想に照らせば、彼の宗教論はあらゆる宗教について妥当しうるものでなければならない。信と知との関係という一般的な観点から見たときに、仏教に即して考えることは、ハーバーマスの宗教論の可能性をテストすることになる。また、それは同時に、仏教がもつ潜在性をテストすることにもなる。



## 2. 仏教の社会倫理

本節では仏教の社会倫理に注目して、仏教が果たす公共的役割についてみていく。ところで、前節で示した信と知の関係が仏教についても当てはまることを示しておきたい。

たしかに、信と知のテーマはキリスト教文化を受容した近世以降の西洋においてきわめて論争的な主題となったことは前述の通りだが、それはキリスト教が啓示宗教であるという事情が大きく関わっている。つまり、啓示宗教においては、何が真理であり、何が正義であるのかといった判断は、個々の人間の認識とは別に、直接的には認識不可能な神という超越的な存在者の意思において根拠づけられる。ここに信と知との緊張が生じることになる。他方、仏教においてはやや事情が異なる。インドの原始仏教においては、仏教の教説は人間の認識によって真理の感得を目指している。したがって、仏教ではキリスト教とは異なり、信と知は本来調和的な関係である。しかし、他方で、仏教における認識論は、仏や普遍的な真理といった実在を信じることによって始めて仏教独自の認識論として成り立つものである。また、仏教的な信仰をもつ者とそうでない者との信と知をめぐる政治的な軋轢もまた存在してきたという歴史的な事実を指摘することもできる。ここではさしあたり日本仏教の事例として、日蓮宗の政治的運動と浄土真宗の一向一揆を挙げておこう。前者は、鎌倉時代、戦乱による国家的な危機状況を背景にして、『法華経』をはじめとする仏教經典にもとづいて国の統治を行う必要を主張し、浄土教と鋭く対立した。後者は、戦国時代、各地の浄土真宗の寺院、都市を拠点として世俗の政治権力と激しい紛争を巻き起こした。それは浄土の教義や阿弥陀仏の信仰にもとづいた政治的行動であった。

さて、それでは現代社会の問題として仏教は公共圏においていかなる役割を果たしうるのだろうか。しかし、仏教と公共性、あるいは、仏教と政治との関係という問題設定は、少なからず違和感を与えるものかもしれない。その点について触れておくために、まずは一般的な仏教にかんする理解について簡単に確認しておきたい。

歴史的な観点からみた場合、仏教は、紀元前 463 年頃にネパールに誕生したゴータマ・シッダッタによって創始された宗教である<sup>(38)</sup>。初期の仏教の教説においては「出家」、すなわち、世俗を離れ、修行を行うために教団の一員になることがとくに重要視されていた。なぜならそれは、悟りという宗教上の究極的な目的を達成するためには、労働や生殖といった経済的、社会的な生産活動はその障害になると考えられたからである。また、秩序の創設、維持や紛争解決、あるいは共同体の利益分配を調停する法・政治制度についても、同様の理由により教団は距離をおいた。したがって、仏教教団と世俗社会との関係はきわめて限定的なものとなった<sup>(39)</sup>。

また、こうした仏教と世俗社会との無関連化の傾向は、教団組織のあり方だけではなく、仏

教の教義自体においても表現されている。仏教の教義を特徴づける「四法印」の一つである「一切皆苦」には、現世、すなわち世俗社会にたいする強烈な厭世的態度をみてとることができる。仏教の教義にもとづけば、世俗社会における不満や苦悩は、キリスト教にみられるような世界支配的な態度とは異なり、社会的、政治的制度改革にたいしてほとんど無関心であるような態度へと結びつく。また、仏教の根本教義の一つである「縁起」の思想は、こうした宗教的な世界認識にもとづいて、それぞれの個人がなぜ生存の苦悩に直面するのかについての説明枠組を与え、同じく「四諦八正道」はそうした苦悩を消滅させる実践を説いた一種の方法論である<sup>(40)</sup>。このように仏教にみられる世俗社会にたいする遁走的な態度は、たしかに一貫したものであるように思われる。それでは、仏教的信仰をもった市民が社会的、政治的な問題について発言し、その理由を提示するなどということは起こりえないのだろうか。

しかし他方で、近年の仏教研究の中では、しばしば、仏教の社会参加ということが注目されている。それは、とりわけアジアにおいて生じている植民地主義や抑圧、過度の西洋化によって引き起こされるさまざまなコンフリクトにたいする反応という文脈から取り上げられるものであり、社会的、政治的問題について、むしろ積極的に発言や行動を行っている。S. キングは、こうした仏教を「社会参加仏教（Socially Engaged Buddhism）」と呼ぶ<sup>(41)</sup>。キングによれば、社会参加仏教とは、何らかの形で社会変革に関心をもつ仏教的活動を指す。その実践主体として、チベットのダライ・ラマ、タイのブッダダーサ、ベトナムのティク・ナット・ハン、そして、日本の創価学会などを挙げている。しかし、さしあたりここで重要なことは、社会参加仏教の実践者たちは仏教の伝統から逸脱しているわけでは決してないということである。キングは、仏教徒の活動家たちが、「慈悲」、「縁起」、「無我」といった、インドのブッダ以来重視されてきた根本的なテーマに依拠していることを指摘している<sup>(42)</sup>。つまり、社会参加仏教は、仏教の根本的な教義に依拠しながら、同時に、社会的、政治的な実践にたいする積極的な参加を志向しているということである。そのことは、裏を返せば、仏教の教義の中にははじめから世俗社会における社会的、政治的な活動実践への参加を正当化するような論理が備わっていた、と解釈しうることを示している。

次に、この社会参加仏教にかんして、ここでは仏教の「正法」という理念に焦点を絞ってみてみよう。なぜなら、正法論は、世俗的な社会倫理、ないし、政治理論と密接に結びついた、仏教教義に由来する理念だからである。島蘭の『日本仏教の社会倫理』<sup>(43)</sup>は、「正法」という概念に注目することで、個人救済としての「悟り」を目指す宗教であるという、従来の仏教のイメージの刷新を図るものである。日本仏教の発展史や先行の仏教思想研究<sup>(44)</sup>を紐解きながら、仏教ははじめから社会参加仏教であり、さらには、現代社会においても仏教の教義を社会倫理として活かすことは可能であると論じている。以下、「正法」について、島蘭の整理に従って概観する。

まず、古代インドの初期仏教の時代においてすでに、国家に影響を及ぼすことで社会変革を

目指す仏教徒が存在したという。その際に核心的な理念は、「国家は法（dharma）に基づくべきもの」という言葉に要約される。そこで「法」と名指されるものの内実とは、(1) 国王は慈悲の精神にもとづく政治を実行する (2) 道徳、戒律の遵守。国王は、たとえば五戒（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不飲酒）を守らなければならない。(3) 国王は宗教的に敬虔でなければならない。(4) 国王の統治にたいする宗教者の実践の優位。王がいかに善政を敷こうとも、それは仏教の出家修行者の教説には敵わない、というものである。

さらに、仏教の世界宗教化と古代帝国の発達によってこの理念はさらに推進される。紀元前200年頃を契機に仏教の国家にたいする積極的な介入が開始される。マウリア朝のアショーク王の治世と仏教への帰依を境に、「正法」(saddharma) という概念が登場する。それ以前の「法」と「正法」とが大きく異なるのは、「法」の内容がインド社会の一般的な道徳的な規範にすぎなかったのにたいして、「正法」の方は仏教の教義にもとづいて理解された規範であるということである<sup>(45)</sup>。したがって、国王にたいして「正法」の担い手となるのは、仏教の出家者の共同体である僧伽（サンガ）に所属する修行者である。つまり、宗教的な教義や戒律、共同体が世俗の統治権力を規制、あるいは正統化するべきであるという構造になっている。こうした正法の理念はマウリア朝以降の王朝、さらには、大乘仏教にも継承されていった。

アショーク王の治世を経て、理想的帝王の正法に基づく統治という理念が仏教に深く根づくことになる。仏教は帝国の形成・維持に伴う暴力を批判的に捉えながらも、それを補い平和な帝国の秩序原理の提供者としての意義を与えられていく。帝国を支える正法にふさわしく、平和を体現する集団としてサンガが位置づけられる。その後の仏教の展開において、アショーク王の像を反映した転輪聖王と『正法による政治』の理念が果たしてきた役割はけっして小さなものではない。日本仏教史に即して言えば、きわめて大きな力をふるった『末法』という理念が、そもそも正法と転輪聖王の理念の重要性を示している<sup>(46)</sup>

本書では古代から近代までの日本の仏教史が正法論にもとづいて再構成されている。それによれば、日本における仏教においても、古代から中世、近代にいたるまで正法は一貫して継承されてきた<sup>(47)</sup>理念なのである。

さらに、終章では、現代の日本社会における仏教の社会倫理の役割が論じられる。島蘭は、現代の日本社会において仏教の公共的な役割を再認識する契機となった事例として2011年に発生した東日本大震災を取り上げる。たとえば、震災以降、被災地を中心として仏教関係者による様々な支援活動が行われた。具体的には、寺院施設を開放し、被災者の避難所として提供した事例や、仏教者や仏教集団・組織による死者の慰霊、追悼の活動、被災者の心のケアや相談室などの機会、場所の提供などが例として挙げられる。こうした活動は、それぞれの仏教者の個別的利害をこえたものであると同時に、正法概念に照らして、仏教の教義にもとづくもの

であるという。

伝統仏教の中に利他行や慈悲、あるいは布施や不殺生の理念は脈々と生きつづけてきた。自らの悟りを求めることは、また「正法」（妙法）を興隆することであり、それは正法にふさわしい共苦共感の精神の行き渡った平和な社会をもたらすことだと信じられてきた。正法を広めることの中には、困っている人に寄り添い、癒しの場を提供することが含まれている。<sup>(48)</sup>

さらに、より政治と直接的に関係した活動の事例としては、数多くの仏教教団によって発表された公的な意見、意思の表明、その中でも、全日本仏教会が発表した「原子力によらない生き方を求めて」<sup>(49)</sup>が取り上げられている。全日本仏教会は日本の諸宗派により組織された伝統仏教を代表する団体であり、この宣言文の発表は仏教が共同して社会にたいして公共的な声明の発信を行ったほとんどはじめての例として意義があるという。声明の趣旨は、原発事故による放射性物質の拡散が、「人間だけでなく様々な『いのち』を脅かす可能性」に言及した上で、「原子力発電に依らない持続可能なエネルギーによる社会の実現」、「個人の幸福が人類の福祉と調和する道」を選択することを訴えている。

ところで、たしかに原発政策にたいする同様の表明や要求は宗教団体に限らず様々な市民団体、組織によっても行なわれてはいる。また、本稿の論証上、原発政策にかんして賛成か反対かという論点それ自体について立ち入る必要はない。むしろ、ここで注目すべきなのは、そうした政治的な表明が、仏教者ないし仏教組織によって、また、伝統的な仏教の教義にもとづいて行なわれたということのみである。なぜなら、ハーバーマスの議論にしたがえば、宗教的市民や宗教的共同体が提示する主張の「理由」は、かれらの宗教的な信仰の確信や宗教的教義に依拠したものであるという点において、他方、世俗的市民や世俗的組織が知的な認識に依拠して表明する「理由」とは、区別される必要があるからである。そして、そのように主張する論拠は、世界宗教の誕生以来の信と知というテーマを念頭に置いた場合に、特定の宗教という範囲をこえて、より一般的に解釈しうるものである。全日本仏教会の表明が具体的になぜ世俗的な表明と異なるのかについては第3節で述べることにする。

### 3. 協同的翻訳の限界と可能性

前節では仏教の社会倫理、正法論の観点に光を当て、さらには仏教の教義にもとづく政治的な意見、意思表明の事例についてみた。本節ではこうした概念、事例に即してハーバーマスの協同的翻訳の限界と可能性について論じる。

まずはじめに、そもそも、先にみた仏教の社会倫理は、ハーバーマスが描くようなりべラル

な立憲国家の中でどのような形で妥当しうるのだろうか。ハーバーマスがモデルとする民主的立憲国家の宗教にかんする基本原理は、すでにみたように、信教の自由と政教分離である。すなわち、国家権力は、あらゆる宗教団体を強制的に統制してはならないし、また、特定の宗教的教説に依拠した立法、行政を行ったり、特定の宗教団体を特権的に処遇してはならない。すでに述べたように、国家権力には宗教や信仰にかんする中立性が要求されることになる。

こうした観点からみれば、古代インドの正法に基づく統治をそのまま適用することはできないだろう。なぜなら、世俗の権力にたいする正法の優位や、統治権力による戒律の遵守、慈悲にもとづく政治などの理念が政教分離の原則に抵触することは明らかであり、実現可能でもないからである。前述のように、公共的な空間で宗教的な信仰にもとづく発言が許容されるのは、ハーバーマスの議論に即していえば、あくまでもインフォーマルな政治的公共圏の中のみである。その中において、宗教者をはじめとする宗教的市民は公共的な役割を担うアクターとして活動することができるのである。他方、公的機関の内部では世俗的な言語のみが妥当性をもつ。当然、正法の理念の有効性を主張する島蘭の議論もそうした前提を踏まえた上で、宗教の公共的な役割を市民社会の公的領域における活動に見いだしているように思われる。そのような前提の上で正法論を民主的立憲国家の原理に照らして再度検討すれば、全日本仏教会の宣言文は公共圏における宗教的活動の好例として扱うことができるだろう。

全日本仏教会が原発の利用に反対する理由は「『いのち』の尊重」ということにあるのだが、それはとりわけ大乘仏教の「不殺生戒」、あるいは「慈悲」の理念に依拠していると思われる。その意味で、こうした「理由」は仏教の信仰や教義を抜きにしては成り立ちえないものである。なぜなら、この「理由」は、ブッダや世界における普遍的な法則性の存在、究極的な目標としての「悟り」を中心とした教義、ならびに、「輪廻転生」のような仏教が用いる形而上学的な世界観を前提とした世界認識を受け入れることではじめて理解することが可能となるからである。

ところで、宣言文の中で繰り返し訴えられている「『いのち』の尊重」は人間だけを対象としているわけではない。その中には、動物、植物などの、生きとし生ける生命が「さまざまな『いのち』」として含まれているのである。この点にかんして、エコロジー思想、環境倫理の主張と対比することで、仏教の主張の特徴をより際立たせることができる。環境倫理の場合、人間以外の生命の尊重は、人権概念の拡張ないし代理によって可能となる。環境倫理においては、当然ながら知的な「理由」が正当化の根拠となる。他方、それに対して、仏教者が依拠する「理由」は、知的には説明し尽くされえないものを含んでいる。仏教にもとづく「理由」が世俗的な側にたいして卓越している点は、道徳的な規範を与えているということにある。一方で世俗的な「理由」に依拠する側が、人権という法律上のルールに違反するかどうかという認知的な基準を持ち出すとすれば、他方、仏教の場合は、そこには回収し尽くされない何かについての道徳性を表現している。しかしながら、それは、特定の宗教にもとづく表現であるとい

う点においては、仏教的な信仰をもたない国家公民にたいしては開かれていないのである。

その点において、もしも全日本仏教会の宣言が、仏教的な信仰をもっていない人を含むすべての人々に受容されることを目指すのであれば、ハーバーマスが主張するように、普遍的にアクセス可能な言語へと翻訳することが不可欠となる。しかし、同時に、信仰の部分については端的に翻訳不可能な部分として取り残されることになる。なぜなら、ハーバーマスが立脚するポスト形而上学的思考はあくまでも不可知論的な哲学的立場にとどまるからである<sup>(50)</sup>。そうした立場からすれば、世俗的な理性は宗教的経験の不透明な核の周囲を回る（*umkreisen*）のがせいぜいである<sup>(51)</sup>。

しかし、他方でハーバーマスによれば、たしかに宗教的伝統が理性にとって不透明な他者であるとしても、宗教的伝統はより強い仕方 で存在し続けたのであり、世界宗教が分化した近代の容器（*Gehäuse*）の中で居場所を要求するという思考をアプリアリに拒否するなら、それは非理性的なことだという。なぜなら、宗教的伝統がもつ、知的な内容はまだ汲みつくされていないからである<sup>(52)</sup>。協同的翻訳とは、世俗的知と宗教的信とがそれぞれに自らの認識の限界を自覚する場合に、より普遍的な論拠へと到達するために、信と知のそれぞれが他者としてのそれぞれへと向かい合うということである。

つまり、世俗的な言語と宗教の教義に依拠した言語との協同的翻訳を要請するのは、その翻訳を待っているものの核心的な意味が、世俗的な言語によって、または宗教的な言語によって、いまだ十分に明らかにされ尽くされていない、という意識にある。それは、翻訳の可能性について論じたベンヤミンの言語哲学<sup>(53)</sup>に近い響きを想起させる。ベンヤミンは、彼がボードレールの詩篇を翻訳した際に、その序文に『翻訳者の使命』という論文を書いている。ここでベンヤミンのいう翻訳とは単純な意味内容の伝達ではないという。むしろ、異なる言語が、それぞれに異なる表現方法によって、同一のものを志向し表現することとして捉える。信と知は、さしあたりお互いにとって受容することが難しい異なる言語によって、同じ対象をより深く表現しようとしているのである。世界宗教というながい伝統の中で培われてきた宗教的伝承を背景にもつ、信仰の確信にもとづく「理由」は、世俗的な知にもとづく「理由」との弁証法へと組み込まれうる潜在性を保持している。それはまた仏教にも当てはまるのである。

〔注〕

- (1) Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen : Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp Verlag, 2004, S.13. (大貫敦子, 木前利秋, 鈴木直, 三島憲一訳, 「信仰と知識」, 『引き裂かれた西洋』, 法政大学出版局, 270 ページ)
- (2) Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion : Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, 2005, S.119.
- (3) Ebd., S.119.
- (4) Ebd., S.120.
- (5) Ebd., S.121-2. 近代化論の立場からは宗教の影響力の衰退という実際の現象は、必ずしも近代化論

の修正を迫るものとはならない, という反論がありうる。たしかに, 近代化論の立場からすれば, 現在の「宗教の復活」という現象を長期的な宗教の衰退の途上における一時的な傾向とみなすことで世俗化論の首尾一貫性を保持することができる。また, 宗教を現実／理論のいずれの側面から定義するかという概念操作によっても世俗化, 宗教の復活のそれぞれを支持する異なる結論が導かれる。後者の指摘にかんしては, 住家正芳, 「宗教概念と世俗化論－『近代化と宗教』をどう問うべきか」－, 島藺進, 鶴岡賀雄編, 『〈宗教〉再考』, ペリカン社, 2003, 165–85 頁, を参照。

- (6) Ebd., S.121.
- (7) Ebd., S.123.
- (8) Ebd., S.123. 信教の自由と政教分離の関係にかんしては, 長谷部恭男, 『憲法学のフロンティア』, 岩波書店, 2013 年, 39–58 頁, を参照。
- (9) Ebd., S.126.
- (10) Ebd., S.126.
- (11) John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press books, p.220.
- (12) Habermas, 2005, a.a.O., S.135.
- (13) Ebd., S.133.
- (14) Ebd., S.134.
- (15) Ebd., S.136.
- (16) Ebd., S.136.
- (17) Ebd., S.136.
- (18) Ebd., S.136.
- (19) Ebd., S.137.
- (20) Ebd., S.137.
- (21) Ebd., S.137.
- (22) Ebd., S.137.
- (23) Ebd., S.137.
- (24) Habermas, 2004, a.a.O., S.29.
- (25) Habermas, 2005, a.a.O., S.138.
- (26) Ebd., S.144.
- (27) Ebd., S.143.
- (28) Ebd., S.142.
- (29) Ebd., S.148.
- (30) Ebd., S.151.
- (31) Charles Taylor, *Why We need a Radical Redefinition of Secularism*, : in Eduardo Mendieta & Jonathan Vanantwerpen (eds), *The power of religion in public sphere*, Columbia University Press books, 2011, pp.50–1. この問題にかんする議論としては, 木部尚志, 「共同翻訳と公共圏のポリフェニー」, 年報政治学－宗教と政治, 2013–1, 2013, 60–80 ページ, を参照。
- (32) Habermas, 2005, a.a.O., S.135.
- (33) Ebd., S.150.
- (34) Ebd., S.135.
- (35) ドイツ観念論と宗教の関係については, 田丸徳善, 「ドイツ観念論と宗教の問題」, 廣松渉, 加藤尚武, 坂部恵編, 『講座ドイツ観念論 6－問題史的反省』, 弘文堂, 1990 年, 115–67 ページ, を参照。
- (36) Ebd., S.148.
- (37) Thomas McCarthy, *The Burden of Modernized Faith and Postmetaphysical Reason in*

*Habermas's "Unfinished Project of Enlightenment"* : in Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (eds), *Habermas and Religion*, Polity Press, 2013, p.116.

- (38) 中村元, 『インド思想』第2版, 岩波書店, 1968年, 52ページ, を参照。
- (39) 仏教においては, 教団と世俗社会とのつながりは, 出家修行者が食物や物資を世俗の市民から受け取る「托鉢」, 「布施」などのごく一部の行為に極限されている。
- (40) 中村元, 福永光司, 田村芳朗, 今野達, 末木文美士編, 『岩波仏教辞典』第二版, 岩波書店, 2002年, 95-6頁, 436-7ページ, を参照。
- (41) Sallie B. King, *Conclusion : Buddhist Social Activism*, : in Christopher. S. Queen & Sallie B. King (eds), *Engaged Buddhism : Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York Press, 1996, p.401. (高橋原訳, 「社会参加仏教とは何か?」, 末木文美士, 林淳, 吉永進一, 大谷栄一編『ブッダの変貌』, 法蔵館, 2014年, 243ページ)
- (42) Ibid. pp.407-8. (邦訳, 248ページ)
- (43) 島蘭進, 『日本仏教の社会倫理-「正法」理念から考える』, 岩波書店, 2013年。
- (44) 中村元, 『宗教と社会倫理-古代宗教の社会理想』, 岩波書店, 1959年, を参照。
- (45) インドの「法」の意味については, 渡辺照宏, 『仏教』第二版, 岩波書店, 1974年, 148-150頁, を参照。
- (46) 島蘭, 前掲, 72ページ。
- (47) 主なものとして, 古代の「鎮護国家」思想, 中世の臨済宗による正法の復興, 日蓮主義の運動などが挙げられる。近代の日蓮主義の政治的運動については, 大谷栄一, 『近代仏教という視座-戦争・アジア・社会主義』, ベリかん社, 2012年, 95-117ページ, を参照。
- (48) 島蘭, 前掲, 269ページ。
- (49) 公益財団法人全日本仏教会, 宣言文 原子力発電によらない生き方を求めて, 2011, 12.  
<http://www.jbf.ne.jp/news/newsrelease/170.html> (2014年9月21日取得)
- (50) Ebd., S.149.
- (51) Ebd., S.150.
- (52) Ebd., S.149.
- (53) ベンヤミンの翻訳論の研究については, 内村博信, 『ベンヤミン危機の思考』, 未来社, 165-73ページ, を参照。以下, ベンヤミンの翻訳論については本書の解釈に負っている。

(おおくぼ よしお 社会学研究科社会学専攻博士後期課程)

(指導教員: 辰巳 伸知 教授)

2014年9月30日受理